

Title	社会の進化と倫理
Sub Title	
Author	気賀, 健三
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1947
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.40, No.4 (1947. 4) ,p.173(1)- 198(26)
JaLC DOI	10.14991/001.19470400-0001
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19470400-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

林 毅 陸 著

A 5 判 豫定價 二二〇圓
七一六頁 送料 一五圓

歐洲最近外交史

布裝本綴
金文字入

今次大戰終結まで、最近・最鮮の外交史林先生一代の大史論

前大戰以後、日本の降伏によつて第二次大戰終了するまでの二十七年間は、眞に慌しい世界であつた。平和條約の缺陷、國際聯盟の不手際から、ナチス・ドイツ、フッシスト・イタリアの勃興となり、ヒットラーが縦横無盡にヨーロッパの政局をかき廻したかと思ふうちに、自ら自己の墓穴を掘つて没落の一路をたどる——この走馬燈のやうな變化極りない歐洲外交史を、流麗な史筆をもつて描き出したのが本書である。林先生の外交史家として最高權威たることは世人の誰も知るところ、而も本書は、空襲下の東京に於て稿を起し、疎閑先に於ても日夜孜孜として筆を休まねなかつた先生の憂國の至情がいたるところに窺はれる。いま戦争放棄の新憲法が實施され、講和會議の開催も待たれる秋、過去の過誤を再び繰返へさないために、本書を開いて、さしも猛威を揮つた全體主義國家が、如何にして脆く倒れたか、その誤りが如何に清算されたかを検討するのは、攻學の士に與へられた一大至福ともいふべきである。

社 版 出 應 慶

社會の進化と倫理

氣 賀 健 三

- 一、「空想的」と「科學的」
- 二、進化と進歩
- 三、進化論的倫理
- 四、倫理の客觀性の根據
- 五、必然性の解釋
- 六、必然性と決定論
- 七、意思の自由
- 八、結 び

一、「空想的」と「科學的」

社會主義の思想が「科學的」と「ユートピア的」との二つに分けられることは、わが國における一般の通念となつてゐる。科學的といふのは社會主義の實現が我々人間の歴史の發展の必然的結果として生ずべきものであることを證明する理論に基いてゐるといふ意味であり、之に對してユートピア的といふのは、こゝにいふ理論的基礎を持たず、ただある理想的な社會として社會主義の社會を想像し、正義、人道又は自由などの倫理に則つた社會主義を求めらるものであるといふ意味である。この二つの合言葉を最初に使つたエンゲルスによれば、後者は「社會の惡事を除去するものが道徳心の任務である」と考へ、「從つて問題は完全な新社會制度を案出して、宣傳の方法により、できる場合には

社會の進化と倫理

模範的實例により、外部からそれを社會に課することであつた。然るにその新社會制度はもとより空想に墮したものであるから、その細目が完備すればするほど、いよ／＼ますます純粹な幻想に陥ることを免かれなかつた。*

* エンゲルス「空想的社會主義と科學的社會主義」マルクス・エンゲルス全集第十二卷五四七頁

然るに科學的社會主義は、社會主義をばある人の天才的頭腦の中から發見されるものとは考へない。その任務はできるだけ完全な社會組織をこしらへあげることではない。現實の人間社會の歴史の經過の中に發生せる必然性を指摘することである。エンゲルスはマルクスの唯物史觀と餘剩價值説とにこの必然性の證明の效績を歸してゐる。

再びエンゲルスの文章を借用すれば、「科學的」といはれる論據は次の如くである。

「あらゆる社會的變化および政治的革命的究竟原因は、人間の頭腦の中に求むべきでなく、即ち永劫の眞理および正義に對する人間の智見の増進に求むべきでなく、實に生産方法および交換方法の變化に求むべきである。即ちその當時の哲學に求むべきでなく、實に經濟に求むべきである。現在の社會制度が漸く不合理と見え、不正と見え、道理が不道理となり、善が悪となつたと考へるの起るのは、實にたゞ生産方法および交換形態が暗黙の間に變化をとげたため、以前の經濟條件に合せて作られた社會制度が、もはや現條件に適合しなくなつた證據なのである。同時に又この發見された弊害を除去する手段方法が、やはりその變化した新しい生産關係そのものの中に必ず多少とも發達して存在せねばならぬはずである。そしてその手段は、決して頭の中から發明するべきものでなく、たゞ頭によつて生産という現存の物質的事實の中に發見するべきである」*。

* 前掲書五六四頁

社會の發展が一定の必然性によつて支配されてゐる、しかもその必然性は人間の智慧や倫理的精神から生れるものでなく、物質的發展それ自體に求められるといふ唯物史觀の根本的思想は、そもそもなぜ科學的といはれるのであらうか。

私は二つの特質をこの點について考へる。一つは社會の發展又は進化の道程について人間の倫理的價值判斷の歴史

的意義を認めないことである。他の一つは社會が人々の主觀的な意思から獨立して物質的關係それ自體として獨自的發展を遂げるといふことである。前者のいはゞ消極的な主張は、後者の積極的な斷定と表裏をなしてゐる。歴史的發展に倫理が働くといふことはある意味において社會の發展が個人的又は主觀的な價值判斷によつて左右されるといふ推論を生み、そこに客觀性が得られないことになる。倫理的判斷が主觀的なものである限り、之に據つて社會の發展を説明することは、説明が主觀的になり、従つてその客觀性が失はれるのである。それから又發展が人間の意思から獨立してゐるといふ主張は物質的なものが最も確實な存在であつて、人間のあらゆる精神的作用の根源にある根本の客觀的存在であるといふ斷定に基いてゐる。社會の發展の中に人間の精神又は觀念の所産を認めることは、人間の恣意を承認し、必然的に倫理的な又は宗教的な要因を承認することになる。それは發展の客觀的必然性を否定することになる。しかるにかかる要因はもとゞ非合理的なものであり、従つて非科學的である。眞に科學的な社會主義は、人間の意思から獨立せる客觀的な存在それ自體の發展の必然的結果として生れて來るものでなくてはならぬ。人間の精神又は觀念、したがつてその意思が社會の發展の仕方を導くといふ考へ方は、社會主義の實現をばそれらの精神的作用と意思の力に據らしめることになる。それは社會主義の客觀的必然性を證明する所以ではない。*

* マルクスのいふ「科學的」の意味が單に客觀性のみならず、宗教的、藝術的乃至哲學的の、一口にいへば觀念上の諸型「自然科學的」といふ意味に等しいことをこゝに注意しておかう。 態とは、常に之を區別しなければならぬ……」（改造社版全集例へば有名な經濟學批判の序文に曰く、「……かゝる社會的變革 七卷四一五頁） 又資本論の第一卷の序文では鐵の如き堅固不動の必然性を以て作用する自然律を云々し、一つの社會の運動の自然律の向ところの、經濟的生產諸條件における變革と、人々がこの衝突を意識するに至つてそれを戦ひ決せんとするその法律的、政治 ぶ所を明かにするといひ、社會の經濟的形態の發達を一つの自

然史の行程と解すると述べてある。

二、進化と進歩

私はいま唯物史觀を取擧げる前に、その根本にある社會進化の思想についてまづ若干の基本的問題を提出しようと思ふ。

最初に進化 (Evolution) 又は發展 (Entwicklung) と進歩 (Progress) との區別を明かにしておきたい。進化を説く場合には一般にある一つのものゝ繼續的な變化又は成長があることを指す。之に對し進歩又は(退歩)を説くのはその變化又は成長が、人間の望むある價值に關していはれる場合である。即ち變化又は成長の中にある質的な價值がより高く(又はより低く)實現せられるか又は之に一層接近する(又は離れる)場合に進歩(又は退歩)があるとか悪いか、望ましいとか望ましくないとかいふ人々の評價とは全く別の概念である。例へば社會が進化して封建制となり、資本制へ移り、帝國主義の段階に入り、社會主義の體制へ進んだといふことは、それが社會の進歩であるといふ證明にはならない。たゞさういふ社會の成長があつたといふに止まる。そこに價値の實現や善惡の判斷があつてはならぬ。主觀的な意味では優劣の比較があつても、客觀的な意味での優劣の判斷は成立し得ない。

このことは一見自明の眞理であるにもかゝらず混同され易い。人々しばしば誤つて進化を以て直ちに正しいことであるとみなし、進化を生んだ條件を價値あるものと評價し、進化の障害となつたものを輕蔑するのである。そこで進化と進歩とが混同される。例へば生物學的進化論は生存闘争において力の強いものが弱いものに勝ち、自然淘汰

が動物を進化させることを説く。之は單なる進化であつて進歩ではない。進歩であるとするためには強者の勝利が倫理的に正しく、之に抵抗する弱者や之を守るものは倫理的に正しくないとする倫理的な價値判斷が客觀的に成立しなければならぬ。

動物の世界について、一つの自然的課程として眺めた進化論には價値判斷は無用である。問題は人間の社會生活の進化について眺めた場合に、人間の努力、人間の精神活動、人間の意思の作用が——少くとも表面的に——働いてゐるところで起つて来る。機械的な自然淘汰論を以て人間の社會生活の進化を説明するものは、人間の價値判斷に基いた一切の努力、あらゆる意思を輕蔑するはづである。生存のための闘争、パンを求める争ひが人間社會をば原始野蠻の状態から社會主義の社會にまで進化させたことを以て、より善い、又はより正しい社會への進歩であるとするのはそれ自體矛盾でなければならぬ。價値判斷に基いた人間の行動と意思的作用とはかゝる進化論からいかに説明されるであらうか。

まづ第一に推論される點は上に指摘した通り、人間の善への希望、公正への努力、意思の支配力を否定することである。その限りに對して人々に對してなすべき行爲の倫理的原則を教へない。正義のために、自由のために、平等のために、博愛のためにといふ如きこれまで多數の人々の精神を支配した社會改良の努力はそれ自體として何等の積極的價値を認められない。人々が表面においていかに熱心にかゝる道徳的理想を説き、かつそのために闘ひ、社會的進化を産んだとしても、進化はそのために生じたのでなく、人間の生存競争が、しかうしてその結果としての優勝劣敗が之を展開したのである。かりに之が社會の進化の實際であるとすれば、進化の方向に反對する弱い人間の精神活動はその不平を最少限度に止める努力を續けることにのみ存するであらう。

かくの如き進化の理論は結局宿命論に落入ることは必定である。之によれば人間のいかなる努力にもかゝはらず、人間の運命は定まつてあるといふことになる。そこには客観的な、人の意思から獨立した法則が支配してゐるのであつて、此法則を究明する所の科學は倫理と相容れない。倫理の意義を認めることは科學の客観性を放棄するものだと、いふ斷定はしばしばかゝる自然的必然の宿命論から生まれる。

しかしながら、どんなに社會の進化の過程を機械的に解釋しても、その進化が人間の様々な意思と努力を通じて實現されるものであることを否定することはできない。又その意思的行為が、つねに倫理的な一定の色彩をもつてゐることを無視することはできない。意思の歴史的進化に對する支配力を否定するとしても、意思が作用してゐることを否定することはできない。そこで第二にかゝる場合には、進化それ自體について一定の法則が考へられ、人間の意思活動は之によつて規定されると斷定すると同時に、人間の行為の規範を示す倫理的規準は之によつて與へられるものとなす説が唱へられる。即ち進化の事實とみなされるものが同時に意思を支配するものであり、更にまた意思の方向を規定する規準を示すことになる。換言すれば進化の事實は價値の實現とみなされ、事實の説明は行為の原則を示すことになる。しかも行為それ自體は進化の法則を具體化するものであるといふ斷定が加へられるのである。

そこに進化と進歩を同一視しようとする意圖がある。事實の説明はそのまゝ行為を支配する原則即ち社會的に見れば政治の原則となり、同時に又倫理の原則となるのである。しかしながらかゝる論理からは進歩の概念が消へ去つて、人間が進化の方向に向つて行動すること自體に行為の意味が在るといふことになるであらう。何故かといへば進化の法則に従ふ行為のみがその行為の目的を成就するのであり、之に逆つて行動する人々の意思は成功の彼岸に達し得ないからである。かゝる政治的原理にしたがつて、行為の規範即ち倫理の原則は進化の法則に従ふものを正しいとし、之に逆ふものを不正となす。かゝる倫理觀を私は力の倫理又は闘争の倫理と呼ぶ。

三、進化論的倫理

力の倫理ははたして客観的な倫理原則として受入れられるものであらうか。その客観性を證明するにはまづ第一にその進行の法則即ち必然の進路それ自體が證明されることを要する。更に又政治の原則が倫理の規範を與へるといふことも論證されなければならぬ。しかるに「必然的だから、それに従ふべきである。従はなければ目的が達せられない。目的が達せられることは即ち價値の實現又はそれへの接近に外ならないから、倫理の規範も又當然政治の原則に合致して立てられる」といふ論證の仕方は倫理原則を説いてゐる如くであつて、併し實は少しも之を説いてゐない。何故かといへば、倫理的な正しさは、事實に依つて人間がさう行動するといふことによつて立てられるのではなく、むしろ逆に人をしてかく／＼に行動すべきであることを命令するものだからである。倫理的な價値は人々の行為において先に置かれる規範であつて、それが實現されるが故に正しいといふ證明によつて與へられるものではない。正義といひ博愛といひ人道といひ、それがいかなる内容を與へられるにせよ、それは人々の行為を是認するためにあるものであつて、行為それ自體によつて作り出されるものではない。ある目的を成就することに最高の價値を認める人々は、不正の問題をむしろ無視しようとするものである。進化論的な進歩の思想は倫理と政治との關係を逆顛して、前者が後者に從屬するものゝ如く解釋する。なぜかといへば、之こそが倫理に活路を與へる唯一の方法の如く思はれるからである。發展それ自體に價値を認めようとするかういふ努力は、存在するものは存在するが故に正しいといふ危険な結論へ導かれる。古代の奴隸制度はその當時において倫理的に正しかつたし、又中世の絶對王制的專制政治はその

時代において倫理的に是認されたのである。

もしも倫理が政治のための裝飾にすぎないと見るならば、即ちある社會の政治的な支配型態がその政治原則に合致した倫理規範を生み出すのであるとすれば、倫理のかゝる説明も成立つてあらう。例へばマルクス主義の唯物史観はその典型的なものである。周知の如く之によれば社會の法律的及び政治的構造はその社會の經濟的構造を基礎としてその上に成立する。人間の社會的意識型態も亦同じくその經濟的構造に相應して形成される。略言すれば、人々の意識が彼等の社會的存在を決定するのではなく、むしろ反對に、彼等の社會的存在がその意識を決定する。經濟の在り方が人々の政治の在り方を定め、更に倫理の在り方を規定する。この考へ方は倫理を直接には否定しない。むしろその存在する形態を説明する。人々が表面的に一定の倫理的觀念に導かれ、社會的政治的活動を営むことを承認するが、それが社會の發展を導く起動力でないことを主張する。丁度ある個人の判斷をその人自身の考へから判斷しないやうに、歴史的な變革を時代の意識からは判斷しない。例へばフランス革命の指導者達が自由・正義・友愛の爲に戦つたといふとき、マルクス主義は彼等指導者が偽善者であつたとはいはない。たゞ彼等の倫理的理想がなげ當時の情況において死を賭して戦ひとるに値するものであつたかを説明しようとする。そして多くの觀念論が表面的な倫理的理想による社會の變革の説明を以て満足する時に、唯物史観は更にその背後にある動因に遡らうとする。そしてそこに究極な動因として人の物質的利害の追求、生存闘争社會の生産力の發達を認めるのである。

*もし唯物史観批判者がマルクス主義を以て倫理を無視する つたといふことは、戦つた人々の表面の意識においてその通りものとか、正義の主張者を偽善者であると解釋するならば、それは唯物史観の忠實な解釋とはいへないであらう。封建的專制 あるか、その内容を規定する背後の動因は何であるかを明白にとの戦において自由と平等が叫ばれ、而してその爲に之を打破するのである。換言すれば彼等が眞實には自己の屬する階級の

經濟的利害のために闘つてゐることを暴露するのである。

更になほマルクス主義には辯證法的な交互作用の理論があることを忘れてはならぬ。それは經濟的動因が究極の原因ではあつても唯一の原因ではなく、精神的要素が一應獨立して經濟構造に影響するといふ交互作用の展開を認める解釋である。之についてはエンゲルスがメーリングに宛てた手紙に率直な解釋がある。要點を引用すれば次の如くである。

「我々は歴史においてある役割を演じてゐる種々の觀念の領域に、獨立の歴史的發展のあることを否定してゐるのであるから、我々は亦それ等の領域に歴史的實在性のあることも否定してしまふだらうといふ、學者達のほかけた考へも亦この點に關聯してゐる。この根底には、原因結果を固定した互ひに對立した極とする、普通の非辯證法的な觀念が横たはつてゐる。交互作用は全然看過されてゐる、ある歴史的要因は、それが一度他の結局は經濟的な事實によつてこの世に押出されるやいなや、今度はその周圍に、そしてそれ自身の原因に對してさへ反作用を及ぼし得るといふことを紳士諸君はしばしばとんと故意に忘れてゐるのである。」(邦譯全集 二二卷二六五―七頁參照)

觀念の歴史的實際性とそれが獨立の要素として經濟構造にも反作用するといふ辯證法的交互作用を認めるならば、歴史的發展や社會的變革の原因をその時代の哲學に求めないで、經濟に

求めるといふ唯物史観の根本要請は決して歴史についての必要にして充分なる説明とはならないであらう。辯證法的關係を物質それ自體の内部發展についてのみでなく、物質とその否定者としての精神にまでも擴充するならば、この派の學說の唯物的特徴は實質的に失はれざるを得ない。たとひ觀念論や二元論にたよらないでも、歴史的進化に觀念が独自の働きを持つこと、従つて經濟的事實に原因を求めて満足してはならぬことが明らかである。この場合、「究竟において」といふことは意味を持たぬ。すでに永い歴史的な進化を遂げて來てゐる現在において、觀念的要素と物質的要素とは交互に作用し交互に反作用しながらも、歴史現象を生んでをり、いづれが先か後か、いづれが基本的か法屬的かといふことは原理的に定められ得ない問題となつてゐるのである。

しかるに交互作用を主張するマルクス主義者は歴史の説明において、常に「究竟の」動因としての經濟的事實をあたかも唯一の原因の如くに指摘して、精神的要素はその單なる反映の如く説くのが常である。エンゲルスは同じ手紙の中で、物質的要素と觀念的要素との關係を内容と形式に例へて、「初めは常に内容よりも形式が等閑に附せられるといふことは古くさいことだ。この言葉のやうに、僕も同様にかうして來た」といひ、マルクスと共に、兩者の關係について「正當に受ける程度以上に等閑に附して來た誤り」を訂正する必要があることをメーリ

ングに忠告してゐる。それにもかゝらず、彼によれば「啓蒙思想はこれ等の思想領域における一段階を形成するが、決してその思想領域以外には飛び出さないで」とあり、フイジオクラートや古典學派は變化せる「經濟的事實の觀念的反映」以外の何ものでもないのである。私はここでエンゲルスが輕蔑してゐるやうな、觀念の支配性のみを力説したり、「一切の行

動を思惟の中に根底を持たせる」類の精神論を主張しようとしてゐるのではない。たゞ交互作用を説きながらも經濟的事實のみを説く態度、例へば「選擧は人間が作る。が環境によつて作られる」といひながら、前の句を無視しての句のみで歴史を説明しようとする態度の矛盾を指摘するのである。

四、倫理の客觀性の根據

倫理が政治の裝飾であり、更に政治自體が生存鬭争と物質的利害の表明に外ならないとすれば、マルクス主義の立場は、すてにかゝる自覺に到達した以上、かゝる裝飾に行爲の是認を求めず、發展の必然性そのものに政治の原理を求め、倫理の規範と經濟的要求とを同一視すべきである。倫理的裝飾は無用であり、それこそ偽善でなくてはならぬ。之は決して機械的な推論ではない。かつての革命家達は唯物史觀を知らなかつた。彼等は何等偽る意圖なしに自由と平等と博愛を唱へた。併し唯物史觀はそれが「誤つた意識」であると暴露する、今や背後に潜む動因を「自覺させられた」革命家は正義や平等の代りに生存鬭争の勝利が唯一のものだといふこと、力がそのまゝ經濟利益であることを公言すべきであらう。然るにもかゝらず、現代の革命運動は依然として人道の名において、正義と自由と平等と博愛と、あらゆる倫理的是認の言葉を並べ、ブルジョワ階級を以て搾取するもの、利己主義者、詐欺漢、専制者、社會の利益に反するものであるとみる。プロレタリアは即ち全社會の利益を代表するものであり、プロレタリアの自由は人類の自由であると説かれる。マルクスの資本論は資本主義の惡徳を呪ふ言葉に満たされてゐる。ソヴェートは世

界で最もデモクラチックであることを誇らうとしてゐる。階級社會は暴行、盜奪、詐欺、瞞着の社會であり、支配階級は勞働階級を犠牲にし、民衆搾取を増大せしめる。プロレタリア革命がかゝる不正な階級支配をなくして、全人類の自由と平等の王國を築きあげると祝福される。

かくの如き倫理的觀念は、かりに革命運動の爲の裝飾的役割をはたすに止まるとしても、さういふ自覺をもつにもかゝらずなほ一方を不正としし他方を正とする人間の行爲の規範が求められることは、人間の行爲そのものために倫理が必要、不可缺であること、意思的行爲に先立つて倫理があること、従つて又政治を倫理に從屬せしめることに人間の合理的な在り方のあることを思はしめるのである。人間に意思があり、行爲がその意思に基いてなされる限り、すべての行爲について倫理的判定を求めて止まないものであり、政治的活動はその下に立つて初めて個人的にも社會的にも妥當性が認められるのである。こゝにおいて、生物學的な進化や唯物史觀的發展の倫理に矛盾を認める限り、我々は何か外に、即ち「人間の意思から獨立した必然的な發展法則」の外に、意思の規範を求めなくてはならぬとする一つの立場が起るであらう。例へば唯物史觀がしばしば嘲笑する如き、永遠の正義、恒久の眞理、絶對の精神、神の攝理が超越的に存在してゐて、倫理の規範となり、行爲の原則となるといふやうな。かくの如くして人々は倫理を重要視する餘り、しばしば唯物的な見解と正反對の極端に落入る。即ち理想を追求しながら、理想は現實の據り所を失つて空中に建てられる。理想の追求は實際上の可能性を全く考慮しない所の抽象的な理念の設定に終つたり、形而上學的なドグマが絶對的な規範として與へられたりする。

およそ觀念論的な立場はすべて皆このやうな現實から遊離した觀念の力を説く如く解するのは大きな誤りである。觀念論は例へば超越的な神の意思によつて人間社會の歴史が営まれたり、先驗的理性が社會を合理的に發達せしめる

ものゝやうに解釋するのは、非難するために都合のよい解釋ではあるが、精神それ自體についての十分な批判とはならない。たゞ必然的な進化を人間社會の歴史に適用することに矛盾を認める者は、少くとも人間のよろゝの意思が社會の發展に積極的な作用を及ぼすことを證明しなくてはならぬ。而して意思の歴史の意味を承認する以上意思の規範としての倫理的な價值が歴史の進化において實現せられつゝあること——一時的な否定はあるとしても永い経過において——換言すれば人間の社會の歴史の中に——過去においても、未來に向つても——進歩があることを證明しなくてはならぬ。同時にかゝる倫理の規範は何であるか、その現實的根據、即ちその客觀的妥當性はどこに求められるかをも明かにしなくてはならぬ。

然るに我々は人間の歴史的進化の過程において系統的な倫理的進歩を容易に見出だし難く、時代と處とを異にしてそれ／＼の獨特の倫理的規範があるのを發見する。しかも各種各様の倫理的原則が相争ひ、そこに客觀的妥當性を發見することが困難である。倫理は極めて主觀的な色彩を濃くしてゐる如く思はれる。他方において倫理の主觀性から脱れるために、現實の中に之を根據づけようとするとき、倫理に現實的根據を求めることが、元來現實の在り方を指示すべき原則を現實に求めることであつて、それ自體矛盾であるかの如く思はれる。強ひて求めようすれば、現實に従屬し、現實に支配せられたる倫理が與へられる結果になるのではないかといふ危険がある。その結果は倫理に優越性を求める當初の立場が顛倒するに至るであらう。

實際において、いかになすべきか、何が望ましいかの當爲の客觀性の問題はいかにあるか、人々は何を望んでゐるか、而して何をしてゐるかの存在の問題と切り離すことはできない。當爲の客觀性は、之を求めんとすれば、客觀的な存在の中に之を求めなくてはならぬ。しかもそれは空想的なものでなく實現されつゝあるか、又は實現の可能のものでもなくしてはならぬ。「倫理的に正しいものは社會學的に可能なものでなければならぬ。」人々はたゞ一見明白なこの兩者の關係からして、直ちに存在それ自體によつて、又は發展の過程をそれ自體によつて當爲の規準が定められると見る。換言すれば、原因と結果の關係を社會生活について確めようとする社會科學の研究は同時に人間の社會的理想についての社會哲學を生むと考へるのである。

他方において社會科學の研究は、研究者自身が現實の利害關係に影響されるため、研究者自身が一定の思想的背景をもつてゐるため、更に又問題自體が理想を取扱ふものであり、理想が事實の一部分をなすものである等の事情によつて、社會科學としての客觀性を持つことなく、一定の社會哲學によつて裏付けられてゐるときへ想像されるのである。

しかしながら、私は理想と現實との結合がいかに密接であるとしても、なほ論理上兩者の區別は必要不可欠であるし、又決して不可能ではないと考へる。區別は問題の提出の仕方にある。一方は何をなすべきか、何が望ましいかであり、他方はどうであつたか、又どうなるであらうかといふことである。その際に社會科學の研究者が社會哲學的背景をもつことは存在の判斷の正しさの妨げとなるものではない。存在の判斷の正しさは、因果的説明が全體との關係において矛盾を示さぬこと、略言すればその首尾一貫と、實際的檢證によつて正されるものだからである。研究の對象が理想の作用を包含してゐるといふことも亦それを含んだ社會的事實がどうなつたか、又どうなるであらうかの診斷を妨げる理由にはならない。ある行爲が正義の意圖を以てなされたといふことは、その行爲がどうして成立したか、どういふ結果を生んだかを説明する妨害にはならないのである。研究者がある利害關係に支配されてゐるといふことも、その存在判斷の正しさを妨げる十分な理由とはならない。それが價值判斷によつて影響されるとすればその

影響されてゐる事實を明かにすることができたらう。たゞしその人の價值判斷それ自身がその利害關係によつて影響されることはありうることかも知れないが、それは存在の判斷と不可分の關係をもつものではない。存在についての判斷の正しさが、その時代の人間の經驗と知識の限度内に止まることは止むを得ざる極限である。このことは何人も十分に認めなくてはならぬ。そこに知識の相對性と歴史性を認めることがこの判斷の客觀的妥當性への致命傷でない次第はいふまでもないであらう。しかしそれ以上に社會科學的研究の相對性を容認しなくてはならぬ理由は無い。

之に對し、社會哲學をば社會科學から直ちに引出す見解はマルクス主義の論理をその典型として、我々に大きな併し危険な誘惑である。社會の發展の因果的な必然關係から、そのあるべき姿を推論し、その姿をば望ましいものとして描くことができるのならば、社會理想の客觀性はこの因果的な必然性によつて立證されるのである。理想は現實に根を生やし、主觀的な他の一切の倫理的規範はすべて皆空中樓閣の如く一掃せられ、強固な理想が聳え立つてあらう。しかしかゝる必然論は我々の合理的要求と倫理的要求とを同時にみたし得ない。兩者の併立は唯物的ならざる社會哲學を求めるのである。

五、必然性の解釋

こゝにおいて問題となるのは、發展の過程における個々の人間の意思の役割である。人々の意思とその行爲とが現實に發展を形成してゐることには、唯物論的見地も觀念論的見地ともに異存を挿まない。個々の意思と行爲とが發展の媒介者であることは明かである。ところで媒介者が文字通りの媒介者であるに止まるか、發展の独自の要因と

して、歴史の進歩を意味する價值實現の意味をもつものであるかどうかに重要な、いな基本的な分岐點がある。

唯物論者たるマルクスにおいても、觀念論者たるヘーゲルにおいても、個別的な意思は單なる媒介者たる地位以上を出ない。いづれにあつても個人又は個人の集合を支配する超個人的な全體的なもの、社會的なものが考へられてゐる。前者には物質的發展が基礎にあつて、すべての精神的要素はその反映であるか、或ひは媒介的要因たるに止まる。個々の人間の意思活動はすべて物質的發展の自己目的とする意味においてのみその意義が認められる。之に對しヘーゲルにあつては、歴史が絕對精神の自己實現過程であつて、個別的な人間の意思活動はすべてその絕對的客觀的な精神の顯在化の一要因にすぎない。

個別的な意思の背後に、之を支配する絕對的なもの、客觀的なものを想定するこゝに絶対主義には、個別的な意思が極めて主觀的であり、相對的であり、バラ／＼であつて何等の統一性がないといふ一般的な不信が潜在してゐる。ヘーゲルの用語にすれば個々の人の意思が一をとり他を棄て、自由に選擇するといふときには、それは單なる恣意(Willkür)にすぎない。さういふ意思は何等の現實性を伴はない。

何が個別的な意思をして客觀的たらしめるか。しかもなほ意思をして歴史における創造的役割を帯びしむるものは何であるか。こゝにはゆる意思の自由の問題が解決を迫つてくる。問の提出の仕方は通例次の如くである。即ち第一に、意思は何等かの意味において過去にあつたもの又は現在おかれてゐる人々の環境の支配を受けてゐる、略言すれば因果の關係から離れることはできない。然りとすればこの必然的な因果關係を具體化してゐる人間の意思に、自由はあり得ないではないかとといふ疑問である。逆の立場からすれば、因果的な必然性の支配を受けない自己目的的な意思、自發的、自己創造的な意思が考へらるべきであつて、そこに眞の意思の自由があるといふ答へが得られる。こ

の答からして個々の人間の意思が、したがつてその全精神活動が歴史において能動的、積極的役割を演ずるといふ論證に必要な出發點が與へられるのである。問題の第二はかうである。かりに何等かの意味において意思が自由であり、意思するものが少しも強制に捉はれず自己の行動をして一つの途を選ばしめるとして、その選んだ行為にどんな客観性があるか、現實の社會における妥當性があるか、換言すれば正しい意思と不正の意思とは何によつて區別されるか、客観性と妥當性のより所のない意思はヘーゲルのいふ恣意であつて、倫理的に不正であり、社會的には盲目であり不自由である。歴史の審判においては否定の判決を受けるであらう。故に意思の自由を説くものは同時に倫理の規範と社會的妥當性(合理性)とを證明しなくてはならない。之は意思それ自體の問題といふより、選ばれた行為の問題であるが、兩者は密接な關係をもつてゐる。

かゝる意思の自由の要求はその背後に宿命論に對する反對と人間の行為の倫理的責任の究明の課題を同時に含んでゐる。即ちもし人間の意思の原因が人間自身の内ではなく、外にあつて、之に動かされて人々が意思し、かつ行動するのであるとすれば、人間の行為はすべて外的な環境の支配下に立ち、それから受ける刺戟を反應して行動するといふことになるかと考へられる。人間は自らの意思に従つて行動する如くであつて、しかも實は一個の練り人形の如く、外からひく糸によつて動かされてゐるのである。人間が自ら運命を開拓し、共同の社會生活の進歩を圖らうと努力するとしても、それが成功するかしないかは人間の意識的努力それ自體によつて定まるのではなく、その外に在るものゝ支配に委されてゐるのである。かゝる宿命論は人間の意思の自由を否定すると結論するのである。もしかゝる宿命論にして正しければ、人々は自己の意識せる行為についてさへ、個人としての責任を負う理由が失はれる。人をしてかくくの行為をなさしめたのは、その人の意思でなく、その背後にあるもの、一口にいふ環境(社會的並びに自然

的)の故である。行為の倫理的責任は個人にたくして環境にあるといふ命題がかくして成立する。

この宿命論的な見解はそこで更に因果的な必然性の議論と同一視される。一切の自然現象と社會現象とを因果の系列によつて説明し盡すならば、人の行為も、従つて又人の意思も因果の系列に従つて支配されてゐることに外ならない。それ故に必然性を説くことは意思の自由の否定にならざるを得ない。之を否定すれば倫理の意味も、人々の又は社會の倫理的責任の所在もどこにも無いといふ結論が生まれる。因果的必然性を證明しようとする科學と意思の自由の上に初めて存立する倫理とは兩立しないといふ命題がかくして成立する。

必然性——宿命論——意思の自由の否定——といふ論理はかうして單純に推論されるのであるが、併しこの三つの概念は同じ意味をもつものでもなければ、又密接不可分の關係をもつものでもない。此等と同一視し或ひはその間に必然的な關係を見るものは、それぞれについての誤解に基いてゐるといふべきである。

六、必然性と決定論

我々が科學の名において必然性を説くとき、それは世界のあらゆる現象が合理的に理解し得るといふ豫想の下になされる。しかもたゞそれだけである。もし自然のでき事が、或ひは社會の諸現象が相互關聯のない渾沌たる性質のものであるならば、我々は之を理解し得ない。因果關係は、我々がすべての現象について存在するものと豫想し之を期待するのである。もし自然が理解し得るものでなければ、自然についての科學は存在しないであらう。而してかかる科學的知識が人間の經驗と知識を通じて範圍を廣くし、理解を深くすることができれば、一定の現象について一定の結果を豫期し、之を豫言することは必ずしも困難ではない。ただし、それには必ず條件が一定してをり、その上

人々の未知又は誤解による理解の不足がないことを前提とする。といふのは、もし人間の理解が増進するならば、それだけ人間の意思は將來に向つて異つた行爲を生ましめるからである。

然るに我々が知つてゐる因果的法則は未開拓の世界をなほ無限に残すものであるばかりでなく、人々の意思とその行爲に影響する所の「外」の條件は又無限に多様である。之を受ける「自己」の性格も亦相異つた影響によつて相異つた反應を示す。外からに對する自己の態度の決定の仕方は、その間にいかに因果の系列があるとはいへ、正確に豫言し得るものではない。極端な例をとれば、百回の説教を以て悪人を改心せしめ得なかつた牧師は百一回目の説教によつて彼を悔悟せしめ得るかもしれぬ。この悔悟にも必ずや因果の系列は存在するのであつて、悪人の改心は必然性に背くものではない。

かやうな意味の必然性は決して宿命論と軌を一にするものとはならぬ。宿命論は、人々のいかなる努力にもかゝらず、一つの定まつた運命が待ち構へてゐるといふのである。それはあらゆる條件の變化を無視する。個人的にも社會的にも、人々の行爲に影響する諸條件——環境と人間の性格——の變化を否定する。科學の因果的必然性はかゝる運命を豫言することはできないばかりでなく、それを試みようとするものでもない。

社會の現象を生む要素を人間の立體的行爲と人間を取りまく自然的並びに社會的環境との二つに區分するならば、必然性論は兩者の間に相關々係のあることを否定しない。機械的でないすべての決定論は兩者の相互依存の關係を是認する。いな積極的に之を支持する。之に對して宿命論即ち機械的な決定論は外的環境が一方的に支配的であると主張する。その極端な主張は人間の性格をさへ外的な要素に還元して人の宿命を描かうとさへする。例へば遺傳論の如きはそれである。併し、今日いかなる生物學的進化論といへども、人間の行爲が單純に先天的な自然の素質と自然的

環境の產物でないことを承認しないわけにはいかぬ。人間の意思と行爲は物理的な產物ではない。投げられた玉が、與へられた力と地面の状況に支配されて運動する如く、人間が行動するものでないことは明白であらう。

必然性を主張する決定論がしばしば宿命論と混同されるのは、人間のもつ性格を全く外的な產物として見ようとする傾向があることに基く。しかし性格それ自體は無限の展開の可能性をもつてゐる。過去の刺戟に應ずる性格の反應は必ずしも過去のものと等しいとは限らない。經驗の反覆や新しい經驗は人をして異つた反應を呈せしめる。而して新しい性格の一つがそこに展開される。それはいはゞ人間の精神の作用であり、意思の働きである。

たしかに、現在の人間の行爲は過去の行爲によつて支配される。人間の遺傳的な質素と、自然的環境と、社會的傳統とは急速に變化するものでなく、その限りに對して將來の豫言は必ずしも不可能ではない。しかし過去が現在を、從つて又將來を決定するといふならば、それは誇張である。「人の行爲は過去の行爲によつて起こされるのでなく、前の行爲を起こしたその自己によつて起こされるのである。而してそれが起こすその方法は、機械的なでき事が相次いで起るその仕方とは全く異なるものである。」成長し發展する自己は個々のでき事の連續から成るものでなく、本能や感情や特殊的意識をもつた實體である。しかも精神と肉體を常に更改しつゝ成長する全體としての人間である。

七、意思の自由

このやうな意味の必然性は當然「意思の自由」を否定しない。意思の自由の否定が決定論に結びつき、その肯定が非決定論に結びつく如く解するのは、一つには意思の自由の解釋如何による。決定論に反對するいはゆる非決定論は、意思の自由の名の下に無原因的な意思の自由を主張する。その論理は次の如くである。人間があらゆる意味の環

境の産物であることを非決定論は否定しない。しかしその限りにおいて人間の行爲は道徳的に善でもないし、悪でもない。それはすべて環境が然らしめたのであつて、その人自身の自由なる意思に基いたものではない。人が自己の意思に基いて行動するときのみ、その行爲の道徳的價值と之に對する責任とがその人に歸屬せられる。この自由な意思といふのは何等因果の支配を受けないもの、それ自體として獨立の原因となるものでなくてはならぬ。それは意思決定の瞬間において、行爲選擇の直前において、生れて來る創造であり、かつて存してゐなかつたものである。いかなる過去に遡つてもその原因を見出だし得ないものである。自由意思に基いて行動する人間とは、不斷に繼起する行爲によつて自己自身を新たに造りあげる人間であり、過去の自己によつて拘束されない人間である。行爲は自己から生まれる。併し自己はたえず自己を創造する。そこに人間の行爲の道徳の根源を見、行爲の道徳的責任の歸趨が求められる。*

* 決定論と非決定論の對立はその極端なものにおいては明白であるが、多くの學者について見れば、その所屬は必ずしも明瞭ではない。それは自由の意味の曖昧さに基く。カントは理性的決意の意味に自由を解してゐるが、その純粹實踐理性は無時間的、先験的な要請として之を把握してゐる點では非決定論者である。

意思の自己決定又は合理的決意を以て自由意思を是認する人々は、その名の下に自らを非決定論者と呼ぶことがある。例へ

しかしながら、人々をしてある目的を立たせ、一つの途を選ばしめるには必ず原因がある。それは本能的な欲望かも知れぬ。神の信仰かも知れぬ。道徳的正義感かも知れぬ。いづれにしても原因なくして一つの意思は起らない。そ

ばライブニッツ、ヘーゲル、グリーン等は之に屬するであらう。併し同じ名の下に自ら決定論の立場をとるものもある。イギリスの經驗主義の上に立つ社會學者の多くは之に屬する。

自由を必然性と對立させる唯物論者や快樂主義(Hedonism)の思想家は行爲が倫理的な、動機によつて影響されないで、専ら、又は究極において純粹に經濟的な動機、快樂主義によつて支配されることを説く意味において、自由を——究極において否定するものといふことができるであらう。

の意味ではいかなる意思も因果關係の支配下にある。「意思の自由」から、過去との關係を切斷しようとする試みは決して成功しない。もし切斷されるとすれば、その時に、意思する人のその繼續性は喪失し、今日の自己は昨日の自己、いな五分前の自己と全く別の存在となるであらう、かくして意思する主體の繼續性がなくしては、意思自體も存在し得ない。空中に突然と浮んだ自己には自由の途が八方に擴がつてゐるやうにみえるかもしれないが、選ぶに必要標準がない。いな、選ぶことができない。選ぶために過去の知識と經驗にたより、追求すべき目的を設けるとき、そこにはすでに因果の絲がなくてはならないのである。かゝる無原因的な意思の自由の主張は、倫理的責任の問題にも、價値判斷の客觀性の問題にも、又意思行爲の社會的妥當性の問題にも解答を與へがたいであらう。それは主張の當の目的を見失ふことになる。自由を以て無原因的な選擇と解する主張はそれ自體矛盾した結論を生むのである。自由の解釋の第二の部類は、之を人間の自己決定又は内的決定とする説である。その論理は次の如くである。自由とは普通に抑制のない状態と解釋される。人の意思が抑制を受けない時、その意思は自由であると解釋される。水がせき止められぬときに、その河は自由に流れる。人が脅迫を受けずに決意するときはその意思に自由がある。抑制がないといふ消極的な定義は、しかし自由の積極的内容を規定してゐない。加ふるに絶對的に抑制のない状態は考へられない。河の水はせき止められなくても河岸と河床とによつて、又引力の法則によつて方向を抑制されてゐる。人間は脅迫を受けなくても、決意自體には、さうさせた内的原因がある。こゝにおいて「意思の自由」とは外からの決定でない代りに、内からの決定による場合を意味すると解される。河岸や河床を河自體に屬するものと想定すれば、水はそれに従つて、外からの妨害を受けずに自由に流下する。人は脅迫や命令によらず、自己の内的決意に基いて意思を定めるときに自由があるといはれる。

しかし疑問は之で解決しない。内的と外然との區別はどこに存するか。ある人が脅迫によらないでも誘惑によつて決意する場合、意思の原因は外にあるのではないか。饑餓に瀕して米を盗むのは、外的に決定された意思に基くか。それとも内的な決意によるのであらうか。信仰する神の掟に従つて決意する場合は如何。解答の悩みは内的といはれる「自己」の意思決定要因が分裂、抗争してゐることにある。「外」と「内」との區分の不分明といふよりも、内にあるもの諸々の要因からなることに在る。私はここに極めて明確な説明を與へたホブハウスの言葉を引用したい、即ち曰く

「内部にある人間の自由とは何であるか。その人を決定するとされる内的要素とは何であるか。極めて顯著なことには、これ等の内的要素は種々雑多であつて相争つてゐる。その一つの自由は他のものゝ抑制か又は破壊になる。ある人はすべての外的抑制から自由になり得たと思つた時に、いつか一つの熱情の奴隷になつてゐる。かゝる奴隷から自己の意思によつて自由になれと普通の道徳は我々に語る。意思は、すべての他のものを支配したならば、内的に自由であらう。併し一體人間は必然的に自由であらうか。意思それ自體は冷酷な監督者であると同時に奴隷であることがあり得る。――即ち生命と感情の自然の湧泉を抑壓する監督者であり、同時に意思の性質全體を必ずしも表明しない所の暗示によつて定められたある主義にたたく結びつけられる奴隷である。」と。

*Hobhouse, The Elements of political justice, 1922, p. 50.

このデレマンマにおちいつて、多くの思想家が選ぶ途は、自己としての理性の支配である。本能を支配し、感情を抑制し、目的と行爲の結果についての反省を十分に經た所の自覺せる個人、理性としての自己が選ぶ途こそは、意思の自由の意味する所に外ならない。理性の命する所に従つて行動する人間は即ち眞に自由な人間とされる。

しかし一體「理性」とは何であるか。それは超經驗的な神の如き存在であるか。それとも人間の本能の如き個有の性質であらうか。

答へは色々に決められる。カント流の先驗的な要請としての實踐理性、ヘーゲル流の絶對的な實在的意思、或ひは經驗主義の立場に立つ經驗的知性――私はいま此等の見解について判断を與へることはできない。たゞホブスハウスの立場を追ふて、自分の結論をつけておかうと思ふ。理性的自己決定論には次の如き疑問が起る。

この理性的なもの、又は自己そのものによる決定が實は外的な目的に従ふのではないか。人が理性的に意思を定めるとき、感情によらず本能によらないで、ある一つの目的を選ぶ。この意味において意思は目的によつて決定されるといふことにならう。この目的が意思の外にあるものであるならば、自己決定論は矛盾せざるを得ない。そこでこの目的が意思によつて定められるといはなくてはならぬ。意思は目的によつて定められる。併し目的は意思によつて定められる。故に意思は自己決定的であり自由であるといふ三段論法が成立する。

併し一體意思が意思するといふことはありうるであらうか。人がある意思をもつこと、その意思には一つの目的が含まれてゐることは自明的である。が主體たる意思とその客體たる目的とが一致することは絶對にあり得ない。目的は將來にあるものであり、未だ實現せられざるものである。自己が自己の改革を意思するとすれば、その行爲をなす自己と改革の後に實現される自己とは別々の存在である。行爲する時にある意思と、その目的とは別ものでなくてはならぬ。主體と客體とを同一視しようとする自己決定論は、この破綻せざるを得ない。*

*個々の意思の中に更に之を決定する意思を求めるとは、その方向へ動かさせてゐるのだといふ一つの理想主義の形而眞實の意思、總體意思が個々の意思を支配するといふ主張を生んで來る。我々がある理想的な状態を考へるとき、ある眞實の意思、眞の全體を支配してゐる意思があると考へられる。個々の意思がその全體意思の實踐者である限りにおいて、そこに

意思を意思する意思の自由を求める。眞實の意思は個々意思のあるべきところのものであるが、現實にある個々の意思は必ずしも之と合致しない。その限りに於いて、個別的な意思は自由である。ヘーゲルのいふ必然性の洞察に、それへの服従に意思の自由を認める主張は之である。之を評論することは他日に論を生み出すことを指摘しておきたい。

しからば我々はいかなる意味において意思の自由を考ふべきであらうか。

我々は自己を考へる場合に抽象された理性的自己のみを考へないで、具體的に本能と感情と意欲を備へた全體としての統一體たる自己を考へなくてはならぬ。

意思に自由があるといふのは、理性的自己の自己決定ではなく、全體としての具體的な自己の内にある諸要素が相互に支持し合ふといふ意味において調和するとき、いはゞ一體的に統一されるときである。調和のある限りに於いて自由がある。完全に調和して個々の要素のいづれも抑壓を感じないときに、完全な自由がある。この調和が人間の性質全體について實現不可能であるといふ論證はない。現實に在る不調和をこの理想的な調和に接近せしめうる可能性は意思の自由を實現する途である。

人が不調和である限りにおいて、自己の内のある部分が他の部分によつて抑壓されてゐる。ある人はある信仰の虜になつて肉欲の束縛に悩む。ある人は社會的傳統に自己を縛りつけて肉身の愛に苦しむ。全體としての人格の一部分に絶對的自由を許すことによつて、他の部分は抑壓され不自由である。あらゆる部分に抑壓のない自由を發揮せしむるならば、相互に反撥し破壊しあつて、反つて自由にならない。全體としての個人に自由があるのは、それ故に諸要素が調和しつゝ發展するときである。この調和はあらゆる外からの抑制によつて與へられるので、人の中にあつて、

相互依存、相互支持といふ意味の「抑制」に據つて發展する。それは抑制ではなく、相互に自由に發展し得る状態である。各部分がそれ自體の發展のために全體としての統一を必要とし、又逆に全體としての統一たる自己は内なる諸要素の調和によつてのみ、發展しうるのである。人の意思の自由の意味はこゝ以外にはあり得ないのである。

かくの如き意思の自由は決して因果的連鎖と矛盾しない。むしろ之をその内部のものとする。たゞそれが過去との關係において、未來との關係においてとりあげられる所に意思の重要な意義がある。意思するといふときに、人はある目的をあらぶ。それに従つて行動する。人は過去のために行動するのでなく未來のために行動する。その行動は、行動するものゝ知識と經驗に基き、幾多の因果的連鎖を豫想し、之を關係させながら採られるのである。意思の働きは、因果的に與へられる目的の選定にあるのでなく、その人の能力の範圍内において無數の個々の因果的系列を統合するところにある。こゝに個別的な因果的系列を追ふ機械的な發展と、総合的な價值を決める目的論的な進歩との相違がある。個別的なものを綜合し統一する所に、意思の創造性合理性がある。もし人の行爲について、自由な意思の目的定立について豫言が可能であるとすれば、それは意思の展開の道程を一つ／＼機械的に追跡して得られるものではない。たゞその人がいかに物事を評價するかを知り、目的の内容を知り、諸々の因果系列の統一においていかなる結果が新たに生まれるかを測り得るときにのみ、之を豫言することができるであらう。

この意味において、人間の行爲の世界に關する限り、現在は過去によつて決定せられるといふと同時に、現在を決定するものは將來であるといふことができるであらう。丁度、人の社會的存在が人の意識を決定するといふのと同じ意味において、人の意識はその社會的存在を決定するといふことができる。

將來が現在を決定するといふためには、人々は調和的發展を實現しうるものとしてのある統一的理想をもつてゐる。

なければならぬ。而してそれが人の意思の内容をなし、行爲の指針となる。併しながらかゝる理想としての調和が、實際に必ず實現されるとは限らない。不調和も亦實際に免かれ得ない。それは一時的なものでもなければ、又些細なものでもない。人の性質それ自體の中に在るものである。社會的環境の中にも存在する。たゞ不調和は人々の意思を導いてより調和のある世界へ赴かせる素材となる。かくして社會の進歩は不斷の試行錯誤の系譜を展開する。我々が自己の意思的行爲をより自由にする途がその經驗の蓄積を通じて決められる。それは同時に我々の主觀的な價值判断がより客觀的になりより合理的になるといふことに外ならない。

ハ、結 び

最後に辿りついた一應の結論は、未だ最初に提出した疑問に答へるに十分なものとなつてゐない。私が論證しようとしたことは、いはゆる「空想的」といはゆる「科學的」との通俗的な區別が極めて表面的な理解に止まるのであること、論理が非合理的なものでなくして、合理的なものであること、而して進歩の社會哲學の途を示すことにあつた。そのためには上に述べた道德的自由の問題をこえて、更に社會的自由、社會的倫理の客觀性と歴史の進歩の意味をも更に論及しなくてはならぬ。この小論文では、僅かに問題の提出と、消極的な批判と最後に意思の自由に関する一應の結論を以て、問題の解答の一定の方向を暗示すること満足しなくてはならぬ。

唯物史觀に於ける「生産方法」・「生産力」の問題

平・井 新

(一)

唯物史觀が人間社會の發展原動力を専ら生産方法又は生産力に求める唯物一元論であることは既に人のよく知つてゐるところである。すべての人間社會の變化の窮極原因を人間の頭腦の活動、即ち永遠の眞理や正義に對する人間の洞見というが如き理想的、精神的要因に求めないで、専ら生産方法、生産力というが如き物質的要因に求めんとするところに一元の史觀としての唯物史觀の眞髓があるといわれている。そこで、この史觀を繞る問題の核心は生産方法、生産力の概念にあるといわなければならぬ。唯物史觀の成否は一つに懸つて吾等の概念のもつ内的構造の上にある譯であつて、これ等の概念が果してマルクス—エンゲルスの言う通り徹頭徹尾、物質的性質のものであれば、論理上首尾一貫しておつて内在的には一應問題はないと言ふことができるが、若しそうでなくて此等の概念に非物質的分子即ち觀念的精神的要素が含まれてゐるとすれば、唯物一元論に據つて歴史を解釋せんとする唯物史觀は當然、根底から動搖を來たすものと考えなくてはなるまい。

然らばマルクス—エンゲルスは生産方法、生産力の概念の下に果して何を理解していたであらうか。

唯物史觀に於ける「生産方法」・「生産力」の問題